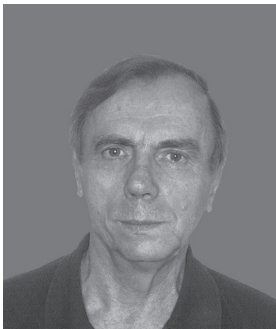


DO PODER E DO NÃO PODER EM HEIDEGGER

ON POWER AND NON-POWER ACCORDING TO HEIDEGGER

SÉRGIO WRUBLEVSKI (*)



(*) Doutorado e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduação em Filosofia pela Faculdade Dom Bosco de Filosofia, Ciências e Letras. Graduação em Teologia pelo Instituto Franciscano de Teologia. Atua na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia. E-mail: sergiowrublevski@gmail.com

Resumo

Através de seu caminho biográfico Martin Heidegger vivenciou o enraizamento no movimento cristão e também a crise do cristianismo histórico. Sua tarefa de desenvolver o pensar historial do Ser pode ser compreendida como a necessidade de se pensar criticamente as relações entre o cristianismo e o agenciamento do poder em suas múltiplas realizações. Pode-se reconhecer uma correspondência entre a estrutura originária da fé cristã e a estrutura do pensar historial do Ser.

Palavras-chave: Heidegger. Cristianismo histórico. Agenciamento do poder. Pensar historial do ser.

Abstract

Through his biographic path, Martin Heidegger has lived both the entrenchment in the Christian movement and the crisis of historic Christianity. His task of developing a historical thinking of being can be comprehended as the need of thinking critically the relationship between Christianity and the agency of power in its many realizations. One may recognize a correspondence between the structure of original Christian faith and the structure of the history thinking of being.

Keywords: Heidegger. Historic Christianity. Agency of power. Historical thinking of being.

Riassunto

Atraverso il suo cammino biográfico Martin Heidegger si trovò radicato nel movimento cristiano e pure nella crisi del cristianesimo storico. Il suo compito di sviluppare il pensiero storico dell'Essere può essere intenso come la necessità di pensare con spirito critico i rapporti tra il Cristianesimo e la dinamica storica istituzionale di poteri nelle sue molteplici realizzazioni. Ci si può riconoscere una corrispondenza tra la struttura originaria della fede cristiana e la struttura del pensiero storico dell'Essere.

Parole Chiave: Heidegger. Cristianesimo storico. Potere. Pensiero storico dell'Essere.

Todos sentimos um mal-estar com relação à insuficiência das religiões e suas teologias. De outro lado, justamente quando as religiões se enfraquecem, desencadeiam-se forças de poder fora do controle no mundo inteiro. É a vigência do sagrado, do mistério, de um lado, e o poder do homem, de outro lado. Como deverá ser pensada esta integração, se não quisermos, como humanidade, nos destruir? Onde fica a filosofia, se esta quiser ser ainda um serviço ao Todo? São questões que nos levam a buscar na obra de Martin Heidegger uma elucidação acerca do poder, do não-poder e dos acenos de integração.

Do ponto de vista biográfico Martin Heidegger inicia sua formação teológica e filosófica dentro da tradição do catolicismo tradicional no sudoeste da Alemanha na primeira década do século XX. Depois de ter vivido a infância, como filho de um sacristão na católica Messkirch, estuda o ginásio em Constança e completa o secundário com auxílio financeiro da comunidade católica. Aos 20 anos inicia os estudos na faculdade de teologia católica na Universidade de Friburgo, onde, pelo acordo entre o governo alemão e o Estado do Vaticano, o estudante frequentou por dois anos cursos de filosofia ministrados por professores aprovados pelo bispo católico de Friburgo e pelo Estado de Baden Wuettemberg. Depois destes dois anos de estudos filosófico-elesiásticos, mudou a faculdade para dedicar-se ao estudo das ciências naturais, matemática e filosofia.

No contexto desta decisão que irá marcar todo o direcionamento dos estudos filosóficos dos próximos anos, o jovem Heidegger entendeu progressivamente não ser mais possível continuar sustentando a estreiteza conservadorista da assim chamada filosofia cristã na forma do tomismo, néo-escolástica ou do catolicismo dos antigos católicos (*Alt-katholiken*). Segundo Heidegger, tais movimentos filosóficos não eram senão formas de reação cultural, nas quais se manifestava, antes de tudo, um reacionarismo obscurantista e humilhante, um primitivismo intelectual. Esta avaliação da situação levou Heidegger a abandonar qualquer projeto de tornar-se professor de filosofia dentro da orientação autoritária exigida pela instituição coordenadora do catolicismo, caracterizada por Heidegger com o termo “curialismo”. Curialismo não designava apenas o modo de impor uma medida de ortodoxia no âmbito de catolicismo, mas um espírito de dominação típico desde o império romano. Por este motivo Heidegger diz ter chegado à decisão de dever romper com o catolicismo, embora não com o cristianismo. Na sua atitude filosófica fundamental Heidegger escreve de permanecer sempre um “teólogo”. Em 1921 Heidegger escreve a Karl Loewith uma carta na qual diz de não ser propriamente um “filósofo”, mas de traba-

lhar a partir de sua origem fática, à qual pertence, o que o faz ser um “teólogo cristão”¹. Neste contexto o jovem Heidegger, consegue, através do ocular da fenomenologia, descobrir estruturas fundamentais do constituir-se da comunidade cristã inicial a partir de um relacionar-se com o tempo, descobertas estas reunidas num volume com o título: *Fenomenologia da vida religiosa* ². Um testemunho semelhante, agora nos tempos da maturidade, quando se ocupava com o desafio contemporâneo da linguagem: “Sem esta origem teológica eu jamais teria alcançado o caminho do pensar” (HEIDEGGER, 2012).

Se por um lado crescia o reconhecimento da insuficiência da assim chamada “filosofia cristã”, oriunda de uma tentativa de reagir autoritariamente face ao espírito moderno, reação esta pouco evidente em lidar com as questões genuinamente filosóficas, cresce, por outro lado, a insatisfação com relação aos grandes sistemas filosóficos que se apresentavam como visões de mundo subjetivas, incapazes de dialogar com os desafios da verdade nos tempos contemporâneos. Neste contexto se achava tanto o hegelianismo de direita como de esquerda, o néo-kantianismo, o transcendentalismo neo-kantiano proposto por Husserl. Marcado pelo espírito das ciências positivas, Husserl não manifestava vivo interesse pela História enquanto questionamento filosófico. O seu interesse de fundamentar as ciências positivas, agora alargadas pelas ciências do espírito (históricas e societárias) tinham levado Husserl a construir uma concepção que Heidegger irá caracterizar como “construção tética da consciência transcendental”. Husserl entendia a fenomenologia como uma construção, na qual a consciência empírica e estrutural-*eidética* eram funções da consciência transcendental. O sujeito como fonte de tudo o que coloca a fenomenologia era ainda um fundamento metafísico a-histórico e imóvel.

Neste empenho por encontrar um fio condutor para uma atitude e uma compreensão mais radical e crítica no trabalho fenomenológico, Heidegger encontra três personalidades que lhe presentearam acenos decisivos para o trabalho fenomenológico-filosófico futuro, e que o ajudaram, principalmente a superar as dificuldades formais que a própria genialidade de Husserl trazia consigo. São eles: Carl Braig, Wilhelm Dilthey e o conde Yorck von Wartenburg. Todos são personalidades de grande engajamento pelo questionamento essencial religioso. Heidegger não esconde ter aproveitado alguns acenos destas propostas que lhe ajudaram a encontrar o fulcro de indagação filosófica e que transformaram também a indagação religiosa. Algumas poucas idéias e atitudes do primeiro deles, talvez nos possam ajudar na colocação da questão.

¹ Ver *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Loewith*, hrsg. D. Papenfuss und O. Poeggeler, Frankfurt/Main 1990, p. 28.

² *Phänomenologie des religiösen Lebens* constitui o volume 60 das Gesamtausgabe de Heidegger, traduzida como *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.

Carl Braig era professor de teologia católica, discípulo do fundador da Escola teológica hegeliana de Tübingen, Jean Evangelista Kuhn. Enquanto teólogos oriundos da esquerda hegeliana, como David Strauss, entendiam de resolver a dialética entre filosofia e teologia em detrimento da teologia (que se tornava um simples humanismo), Kuhn criou uma tradição de teologia alemã oriunda da crítica profunda que o idealismo transcendental de Hegel e Schelling fizeram à revolução francesa. Enquanto na França e nos países latinos de modo geral a experiência teológica, marcada por uma profunda desconfiança com respeito à razão, acabava por privilegiar um enfoque tradicionalista, abrindo portas para o emocionalismo, ritualismo e magismo, a tradição teológica hegeliana se compreendia a partir da especulação filosófico-teológica de Hegel como uma integração entre fé e saber, entre teologia e responsabilidade política na história concreta de um povo. Assim Jean Evangelista Kuhn tinha sido, ao mesmo tempo, professor de teologia e deputado no parlamento regional de Württemberg. Mas se opunha a toda forma de protagonização da teologia. Em vez de uma atitude teológica de mera reação ou de indiferença para com a realidade factual, Kuhn assinalava a presença essencial e inarredável na teologia de elementos históricos e factuais. No final do século XIX, porém, o diálogo respeitoso e aberto entre filosofia e teologia, tal como acontecera na escola teológica de Tübingen, cede agora a uma estratégia apologética e defensiva da teologia face à filosofia moderna no seu conjunto. Face a isto Braig sustenta ser necessário reconhecer a inviabilidade tanto da simples reação como da indiferença, ou seja, sustentava ser necessário evitar tanto o extremo dos modernistas, reunidos sob o nome de hegelianismo, como o outro extremo da atitude isolacionista como o néo-tomismo, a néo-escolástica, e toda reação anti-modernista. Em vez destes dois equívocos, propunha Braig, a atitude realmente criativa dos grandes mestres do pensamento ocidental cristão, tais como Agostinho, Boaventura, Nicolau de Cusa, fora sempre o caminho radical do pensar a partir da dinâmica total, que Braig chamava de “Ser”, ontologia. Ao mesmo tempo em que se faz necessário reconhecer a heterogeneidade entre teologia e filosofia, faz-se de todo urgente cuidar para que o pensamento teológico seja capaz de permanecer num diálogo com aqueles caminhos que lhe traçam o pensar e a linguagem humanos, de tal modo que o frescor da reflexão teológica possa também renovar a interrogação da filosofia. Este parece ser o contexto pouco conhecido da conferência “Teologia e Fenomenologia”, onde se fala da teologia como ciência positiva.

O fulcro central que Heidegger incorpora a partir dos acenos de Braig é a decisão de se engajar por um caminho do pensar que renova a pesquisa filosófica para fora dos limites

da teologia especulativa de inspiração cristã, buscando uma teologia laica cristã, e assim se empenhando pela renovação da teologia cristã positiva. Criticando radicalmente a separação que a tradição metafísica da teologia realizava entre o infinito divino e o homem considerado como o interlocutor do Divino no processo de redenção da humanidade, Heidegger passa a investigar a linguagem, a história no seu conjunto e até o próprio divino dentro de uma experiência da finitude da história, da sociedade moderna. Pensar o homem e Deus sem extrapolar do ser-no-mundo, sem permanecer numa metafísica doutrinária, nem numa abordagem meramente positivista-materialista do mundo. Trata-se de refletir sob o signo da finitude tanto o aspecto teológico como o aspecto antropológico, sem pretender subordinar a filosofia à teologia escolástica nem pretender com a especulação teológica apoderar-se da filosofia e superá-la. O pensar é, então, tarefa de resgatar o sentido de ser da teologia enraizada na realidade pré-teórica da vida fática, mas este é também o ponto de partida e de realização da filosofia, a seu modo, uma ontologia histórica e teológica.

É guardando esta dupla direção de questionamento que os cursos de seu primeiro período de ensino em Friburgo, no início dos anos vinte, darão ao jovem Heidegger uma originalidade e independência fundamental face às correntes filosóficas e teológicas que marcaram seu período de formação. Heidegger descobre um modo novo e originário de compreender a radicalidade e transparência de sentido da vida fática manifestas em Paulo, Agostinho, Eckhart, Aristóteles. Ao mesmo tempo consegue uma renovação de sentido através do exame crítico das diferentes escolas filosóficas da época realizando o que chama de “destruição fenomenológica”. Esta destruição não visa tão somente destruir, mas, pela radicalidade de pensar os fundamentos desta tradição, realiza a superação, a desconstrução de um sentido usual na espera do que se instaura como o poder de renovação mais originário do que a tradição concebeu. Radicalidade é ir às raízes. Trata-se, pois, de um confronto com o poder já estabelecido, para ser renovado por uma tal radicalidade de abertura, com a qual se torna possível acolher um sentido novo e originário. Não foi esta atitude – como o do jovem Davi diante do gigante Golias – que se revela como poder de renovação a partir da força mais radicalmente criativa, desveladora de um sentido tão originariamente criativo que supera o próprio poder estabelecido? Não seria esta atitude criativa, enraizada na vida fática, que tornou possível a superação interior da própria dimensão da fenomenologia husserliana, do kantianismo, e que é a condição de possibilidade de acesso a um sentido mais originário do que o oferecido por uma tradição cultural estabelecida, sem se desfigurar num mero poder reativo?

Heidegger entendeu de que a unicidade de facticidade, história e religião não diz apenas o modo como surge a teologia, enquanto submetida à destruição fenomenológica como condição de possibilidade para que possa vir a surgir de um modo adequado às exigências de ser, mas é também este o modo de a filosofia se renovar, também esta enraizada na facticidade e na história. Assim o modo como teologia se relaciona com a fé, mostra como filosofia está relacionada com a facticidade. Filosofia e teologia são modos de ser da pre-sença e se movimentam num círculo hermenêutico misterioso. Elas são uma realização disto a partir do que cada uma surge na sua origem, enraizada e possibilitada pela vida fática ou pelo novo nascimento através da fé. Também a filosofia se orienta para uma fé, ainda que totalmente diversa da teologia. Filosofia e teologia mostram um trabalho conceitual originado na experiência do que, - como se expressa Paulo - “tendo se tornado” (HEIDEGGER, 2010, § 25) é então tarefa de fortalecimento e transformação. Filosofia e teologia são então o “ter já compreendido” que se tornou em nós princípio de trabalho, ponto de partida para uma constante interpretação inspirada nisto e se construindo a partir disto em cada nova apropriação, em que se consuma a identidade clarificadora, na qual ganhamos nosso genuíno ser próprio.

Assim começamos avaliar o poder de renovação que a atitude fundamental da ontologia fenomenológica e hermenêutica de Heidegger produziu a partir dos anos 20 tanto na teologia evangélica como na teologia do catolicismo. Embora cada tradição confessional tenha se apropriado de forma diversa do pensamento de Heidegger, pode-se falar de uma história de renovação teológica produzida pelo contato de pensamento que a fenomenologia heideggeriana provocou. Aqui o ser fático, ser histórico e ser religioso são realizações integradas umas nas outras, não subordinadas mas intimamente integradas. Filosofia é essencialmente teológica, se não quiser se desfigurar numa mera mundividência, como teologia é essencialmente “ser-no-mundo”, se não quiser se desfigurar num mero agenciamento do poder de uma confissão religiosa.

No entanto, a partir dos anos 30 a história tornou-se um lugar e um tempo, nos quais irromperam exigências de profundas transformações. O convite para um diálogo fecundo, de mútua direção entre filosofia e teologia se tornou cada vez mais raro, até quase silenciar. Ao mesmo tempo em que assistimos à irrupção da violência em escala mundial, assistimos também à fuga dos deuses e a um rápido e profundo desenraizamento do homem. “O poder se manifesta como o que não tem nenhuma meta, mas se afirma contra toda colocação de metas na pura potencialização de si mesmo” (HEIDEGGER,

1998, S. 182). Assim o agenciamento do poder pelo poder se potencializa em e através de todos os âmbitos do real: tecnociência, indústria, turismo, comunicação, religiões, numa palavra, civilização planetária. Cada um destes desdobramentos persegue cada vez mais seu próprio agenciamento positivo de poder e se empenha em suprimir qualquer busca de sentido para além de seus paradigmas de cálculo, de contabilização e maximização dos próprios cálculos. Para caracterizar esta ansiedade pelo próprio poder e pela potencialização de todo o poder, Heidegger cunha a palavra maquinação (*Machenschaft*). Um tal agenciamento do poder pelo poder não conhece limites e assim tudo transforma em âmbitos de sua realização, tanto presentes, futuros como passados. A maquinação, que partia da factibilidade de tudo a partir do homem, no seu potenciamento redutivo de poder torna-se aniquilação crescente de tudo. O vigor da maquinação e da crescente ameaça de aniquilação é a violência moderna. Esta espiral de maquinação, aniquilação e violência desenraiza o homem, desfigurando a atitude ética, abalando o fundamento das religiões históricas, reduzindo a filosofia a uma vertente cultural.

A maquinação moderna, que no pós-guerra passa a se desenvolver com infinitas e mais sutis possibilidades de agenciamento num escalamento mundial, atingiu também o cristianismo. O máximo que a maquinação admite são interesses. A cultura e as religiões usam a idéia de Deus, desligada de sua relação com a história, como uma idéia agenciadora de propaganda e valência de poder. Assim, por ex. o governo inglês usa a idéia de deus para conter os conflitos sociais³. O cristianismo se mantém como cristianismo de cultura⁴, ancorado numa metafísica, e assim nada na falta estrutural de decisão, por isto deixa um questionamento radical de ante-mão e sempre desligado. Em sua longa tradição de ligação com o poder imperial o cristianismo eclesiástico, em união com os poderes da destruição e do desenraizamento, tentou chegar a um confronto com a modernidade, buscando incorporá-la em sua “verdade”. Nesta tentativa de apologética e fusão, na uniformização das instituições o poder imperial de origem romana e o cristianismo correm o risco de triunfarem numa vitória desde longo tempo não-criativa e sem deus⁵. Exemplos históricos desta união foi, por ex., o massacre dos cátaros com o exército papal. Também a universidade moderna, segundo Heidegger está morta na sua função de educar o homem, na medida em que tão somente administra o saber positivo das ciências modernas especializadas no agenciamento do poder. A filosofia na universidade, reduzida a uma

³ Ver a respeito Martin Heidegger GA 96, S. 125

⁴ Ver Martin Heidegger GA 94, S.18

⁵ Ver Martin Heidegger GA 95, S. 110.

ciência cultural positiva, tornou-se apenas instrumento desta maquinação do poder na modernidade.

A modernidade, que hoje estende sua atuação de modo globalizante sobre todos os povos, e que atua desta forma niilista e entrópica, só poderá ser compreendida em sua limitude e em seu sentido positivo a partir de uma interrogação que busca superá-la. Todo o real que aqui e agora experimentamos, é concentração de realizações que a Realidade no seu advir histórico desencadeou e desencadeia. O real é sempre resultado de realizações que se dão do tempo e no espaço, na determinação de uma vigência de ser. A determinação histórica é articulação de um princípio, que nos dá conteúdos, metas e fins, mas a força principal não se esgota no que temos e somos. O fundamento é o que delimita possibilidades e fins. O viver no tempo e no espaço é dotado de uma energia anterior a nós, de um impulso radical que nos possibilita viver, mas que é sem fundo, não tem limites nem para os lados, nem para o fundo. O principal realiza o princípio inaugural cada vez de modo mais principal, isto é, sem repetições. Expor-se a ser movido por esta força inaugural aqui e agora, é a grande chance de uma virada, de uma abertura que inaugura no evento do presente singular um sentido originário de passado e de futuro.

Para além da realidade desta tradição metafísica-teológica em que nos encontramos, temos e somos, se funda uma verdade e uma forma de vigência deste ser inaugural que é sempre, e somente acessível a um pensar disposto a ser tocado pelo mais alto e ao mesmo tempo mais simples possível. Trata-se de um simples no sentido essencial que é raro e tem a tendência de estarecer, mas necessita ser cada vez propriamente ousado e empenhado por cada um. Não é uma disposição de poder nem de não-poder. Pois toda forma de não-poder mascara, como mostrou Nietzsche, uma forma de carência, ou de desejo de poder. Anterior tanto à disposição de poder ou de não-poder, captamos a força do ser inaugural aqui e agora, na medida em que ousamos trabalhar sem-poder, sem qualquer pretensão de cálculo para o futuro (maquinação) ou para o passado (ressentimento, má consciência, etc). Nesta disponibilidade para o que não podemos controlar nem mesmo conhecer, e que, no entanto, enquanto absoluto sem-poder pode dominar sobre cada poder, transformando-o, isto é o grande desafio que pode redimensionar tudo o que fazemos e somos, tudo o que pensamos e criamos. Esta disponibilidade para, em qualquer poder em que nos achemos, realizar uma radical renúncia de nossas pretensões de controle, nos dá uma nova forma de dominância, uma dominância, descreve Heidegger,

como a dignidade da pobreza⁶. Não a pobreza enquanto carência de alguma coisa, mas pobreza enquanto total insistência numa disposição de ser tocado pela força inaugural, capaz de inaugurar círculos de sentido entre o que aqui e agora nos desafia e o que podemos responder numa correspondência a esta inspiração inaugural. Toda fala significativa e eloquente, toda criação genuína é resultado desta disposição de escutar a fala eloquente desta inspiração inaugural num determinado evento singular. Paulo descreve o princípio da movimento cristão como “a força da fraqueza, uma força mais forte do que o poder dos homens” e a descreve com a força do nada⁷.

Esta atitude de insistência no empenho total mas sem-poder nos abre o estilo futuro do pensar e agir a partir de uma nova, misteriosa e originária totalidade e unidade. O simples deixa de ser totalização construída pelo homem e surge como uma dinâmica insistente que une de um lado o mundo com a terra, de outro lado o humano com o divino. Cada um destes binômios tem sua própria elucidação insistente na integração com a dinâmica sempre nova e inesperada do ser inaugural. O desvelamento do mundo na sua multiplicidade de dimensões é também cuidado pelo que possibilita que o homem desvele cada vez de novo as possibilidades do mundo (terra). O desvelamento da unidade de mundo e terra é possibilitado pelo desvelamento humano e divino, humanização a partir do encontro inesperado com a dinâmica infinita da deidade (*Gottschafft*). Heidegger repropõe a sagrada *quaternitas* de Pitágoras, de Platão e de seu conterrâneo von Baaeder. Ou seria a atualização da *quaternitas* da cruz, entendida como ser-no-mundo? É a retomada da unidade do espírito na sua dinâmica cada vez plena de sentido, dinâmica esta entendida como concretude do espírito inaugural inserida no imenso processo de vida humana-divina. É a insistência na tensão abismal geradora das diversas relações na singularidade de espaço e tempo, na renúncia de poder tudo, na gratuidade de cada doação instantânea, guardando o retraimento do mistério desvelante da nitidez, e da originariedade de cada relação. Já devemos estar referidos à imensidão, profundidade e originariedade do Ser, para podermos querer esta concentração, esta completude amorosa de ser.

⁶ Ver Martin Heidegger, GA 66, Besinnung.

⁷ τὰ μὲ ὄντα. Paulo de Tarso, 1 Cor. 1,28

REFERÊNCIAS

GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité*. Paris: PUF, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. GA Band 66 *Besinnung*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1997.

_____. GA Band 69 *Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1998.

_____. GA Band 94, 95, 96 *Schwarze Hefte*. Frankfurt a.M.: Vittorio. Klostermann 2014.

_____. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SOBRE HEIDEGGER

VOLPI, Franco (Org.) *Guida a Heidegger*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1997.

Heidegger en dialogue 1912-1930: rencontres, affinités et confrontations. Servanne Jollivet et Claude Romano (éd.). *Libr. Philos.* Paris: Vrin, 2009.

“Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith”. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*, hrsg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggler. Frankfurt am Main 1990.

Recebido em junho de 2015
Aceito em julho de 2015